عالم الفكر
العدد 1 المجلد 32 يوليو - سبتمبر 2003

منهج الاستشراق الفلسفي

هنري كوربان بين الفينومينولوجيا والتأويل وكشف المحجوب

أ. زهير بن كتفي(*)

مقدمة

شهد الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر والنصف الثاني من القرن التاسع عشر حركة «منهجية» واسعة النطاق أخذت على عاتقها إعادة كتابة التاريخ الأوروبي في شكله العام. وكان أن اجتاحت هذه الحركة ميدان الفكر الفلسفي الأوروبي، ليكون النصف الثاني من القرن التاسع عشر مسرحا لها.

وقد بين مؤرخ الفلسفة الفرنسي إميل برهييه Emile Bréhier (١٨٧٦-١٩٥٢) في المدخل العام لكتابه «تاريخ الفلسفة» الذي صدر ما بين ١٩٢٦ و١٩٣٢، ذلك الاهتمام الواسع الذي حظي به تبلور مناهج إعادة كتابة تاريخ أوروبا الفلسفي، وأبرز إلى جانبه الأهداف العامة من هذه الحركة محددا إياها في هدف رئيس هو تحقيق «الوحدة والاطراد» لتاريخ هذا الفكر[1]؛ باستنباط الأنساق الداخلية التي تتحكم في عملية التفكير الفلسفي الأوروبي، ومحاولة العثور على الوحدة التي تربط بينها. وكون هذا «الإقليم» المناخ الملائم الذي استمد منه المستشرقون مناهجهم ورؤاهم في قراءة الفكر الفلسفي في الإسلام والتأريخ له، انطلاقا من كونهم أبناء هذه الحضارة الأوروبية التي أفرزت هذه الحركة، وأسهمت بقسط وافر في بلورة وعيهم وتأطير تفكيرهم.

وقد تقاسم هذا الهدف الرئيس الذي حدده برهييه ثلاثة مناهج شغلها مؤرخو الفلسفة الأوروبية في إعادة كتابتهم لتاريخهم الفلسفي بوجه عام. وهي على التوالي المنهج التاريخي، والمنهج الفيلولوجي، ومنهج «الذوق الفرداني»[2].

(*) باحث من الجزائر.

أ- المنهج التاريخي: يظهر المؤرخ، في إطار المنهج التاريخي، ليس كمجرد مدقق وناقد للتقارير التاريخية، بل كمنشئ للمعرفة، لأنه يستخدم ما استخلصه كنوع من المادة الخام في إعادة إنشائه للتطور التاريخي. وفي عملية إنشاء المعرفة التاريخية هذه، اتبع المؤرخون الأوروبيون الملتزمون بهذا المنهج عددا من الفرضيات أهمها على الإطلاق وأخطرها: أن تاريخ العالم هو تاريخ الأفراد الأقوياء، سواء تعلق الأمر بالشعوب أو الدول أو الثقافات والأديان. فوحدها تلك القوى هي التي تشكل أو القادرة على تشكيل الجزء الحقيقي لتاريخ العالم. وبهذا يظهر تاريخ الشعوب الأوروبية كموضوع مشروع للتاريخ الإنساني، بينما تاريخ الشعوب الأخرى ينبغي الا ينظر إليه إلا بالقدر الذي يتحول فيه إلى موضوعات للفعل المقترن بالشعوب التاريخية الحقة[3]. ويبدو أن الهدف من قراءة تاريخ الفلسفة الأوروبية بهذه الطريقة، أو بهذا المنهج، هو بناء ما أشرنا إليه بـ «الوحدة والاطراد» لتاريخ هذه الفلسفة. وذلك يستلزم فيما يستلزم ربطا ديناميا بين مختلف المنظومات الفلسفية، فتظهر كل منظومة فلسفية كضرورة في تاريخ وحيد، فمهما اختلفت هذه المنظومات فهي لا تعارض «وحدة الفكر» الأوروبي[4].

ب- المنهج الفيلولوجي: الفيلولوجيا Philologie في معناها الحرفي هي دراسة النصوص وطرق انتقالها. والأصل في هذا المنهج أنه يلتزم الدقة والأمانة بالاقتصار على معالجة النص القديم بطريقة تساعد على تقريبه إلى الفهم. وقد نشطت الدراسات الفيلولوجية نشاطا واسعا في أواسط القرن التاسع عشر. وعملت هذه الدراسات على جمع النصوص اليونانية وغيرها وتحقيقها ونقدها وإبراز ما كان منسيا منها. ويقوم صاحب المنهج الفيلولوجي في بناء موضوعه على النصوص التي يجمعها ويركز على جزئيات الموضوع ليبحث لكل جزء عن أصل له داخل الفكر الفلسفي الأوروبي ذاته. ومهما اختلفت هذه الأجزاء فهي لا تعارض أيضا «وحدة الفكر» الأوروبي[5].

جـ - منهج «الذوق الفرداني»: وهو الذي يرتد من خلاله صاحبه، في عملية تأريخه للفلسفة، إلى كل ما هو ذاتي وفرداني وإرادة عيشه في حاضره الأوروبي، ليتجلى تاريخ الفلسفة في «مرآته» لا في صورة منظومات فلسفية وعقليات جماعية، بل في صورة أفراد وشخصيات في غناهم ولطائف ودقائق فكرهم. فأفلاطون وديكارت بالمنظور «الذوقاني» ليسا تعبيرا عن محيطهما وعن لحظات تاريخية، ولكن مبدعين حقيقيين[6].

وهكذا، فهذه المناهج وإن اختلفت في طرائقها فإنها تظل مرتبطة بـ «إقليم الفكر الأوروبي»، تفكر في إطاره ومن خلاله، وتبحث له عن أسس فلسفية وثقافية ودينية وحتى عرقية، بوصفه كيانا موحدا ومطردا في التاريخ الإنساني. والسؤال المطروح: أي وضعية يواجهها الفكر الفلسفي في الإسلام في إطار هذه المناهج؟ (على أننا سنستعمل هنا مفهوم الفكر الفلسفي في الإسلام في مظاهره الثلاثة: الفلسفة المشائية، علم الكلام، التصوف).

- **وضعية الفكر الفلسفي الإسلامي في المنهج الاستشراقي:** تصدى لتتبع وضعية الفكر الفلسفي في الإسلام، في إطار هذه المناهج، عدد من الباحثين العرب منهم الشيخ مصطفى عبدالرازق(7) وإبراهيم مدكور(8) ومحمد علي أبو ريان(9) وحسن حنفي(10) ومحمد عابد الجابري(11) وغيرهم، وبينوا على العموم أن المستشرق الذي اختار تشغيل المنهج التاريخي على الفكر الفلسفي في الإسلام، لم يتناول هذا الفكر من داخله، أي باعتباره «لحمة» من الثقافة الإسلامية، ولكنه تعاطى معه بوصفه امتدادا «مشوها» للفكر الفلسفي اليوناني. وأن المستشرق الذي تبنى المنهج الفيلولوجي في دراسته للفكر الفلسفي في الإسلام لم يأل جهدا في العودة بجزئيات هذا الفكر إلى أصول هيلينية - أوروبية. وأن المستشرق صاحب المنهج «الذوقاني الفرداني» لم يفكر في الفكر الفلسفي في الإسلام إلا «عاطفيا»، فعانق في نرجسية حميمة تجربة لشخصية فلسفية إسلامية، وعمل على إعادة إنتاج «راهنيها» في حاضره الأوروبي الذي وجده مفتعلا وجافا وماديا. ولكن بيت القصيد هنا: أين يقع منهج المستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربان Henry Corbin (١٩٠٣-١٩٧٨) من هذه المناهج الثلاثة، باعتباره أحد كبار المستشرقين الذين أولوا أهمية قصوى للفكر الفلسفي في الإسلام؟

في الواقع لا توجد هناك دراسات عربية تناولت بالتحليل والدراسة منهج كوربان، ولذلك فقد وردت الإشارة إلى منهجه في سياقات جزئية شحيحة، انتهى فيها أصحابها إلى ثلاثة آراء:

- أن دراسات كوربان، خاصة حول شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (٥٤٩هـ - ٥٨٧هـ)، اعتمد فيها على المنهج الفيلولوجي. وقد ذهب إلى هذا الرأي محمد علي أبوريان(12).

- أن مصدر أخطاء كوربان، خاصة في دراسته حول حكمة الإشراق، ناتج عن «خطأ المنهج التاريخي وتطبيقه على التصوف الإسلامي»، وقد ذهب إلى هذا الرأي حسن حنفي(13).

- في حين ذهب الجابري إلى أن المنهج الذي طبقه كوربان في قراءته للفكر الفلسفي في الإسلام كان منهجا «ذاتويا» (وهو المشار إليه أعلاه بمنهج الذوق الفرداني) وهو الذي أدى به إلى تكريس الكثير من بحوثه لشخصية السهروردي(14).

والملاحظ على هذه الآراء الثلاثة أنها تتقاسم بالتساوي المناهج الثلاثة التي حددها برهييه. وما نراه نحن أن هؤلاء الباحثين أغفلوا تماما المنهج الفينومينولوجي الذي من دونه لن نستطيع أن نفهم رؤية هذا المستشرق. فلنحدد إذن ماذا يقصد بالفينومينولوجيا.

١ - الفينومينولوجيا

١ - ١ : التسمية والمصطلح

نريد أن نلفت الانتباه أولا إلى أن مفهوم الفينومينولوجيا الذي نتعاطى معه هنا، هو المفهوم العام لها الذي لا يرتبط بمدرسة فينومينولوجية محددة. وذلك لأسباب ستتضح لاحقا، ويتضح معها وجه المقاربة بين هذا المفهوم/ المنهج، وبين مفهوم «التأويل» و«كشف المحجوب» عند كوربان.

لعل التحليل اللغوي الاشتقاقي قد يساعدنا على فهم هذا المصطلح. فالفينومينولوجيا Phénoménologie كلمة تتألف من كلمة Phénomén، أي «الظاهرة»، وهي ما يبدو. وكلمة Logie، أي «علم»، وهو العلم بالمعنى الكلي. فهي بهذا الاشتقاق «علم الظواهر»[١٥]، وهي بهذا المفهوم اللغوي لا تقف عند الظواهر، بل تبحث عما وراء الظواهر، لذلك كانت علم الظواهر، أو كما ساد إطلاقها في معظم الأدبيات الفلسفية العربية، الظاهراتية أوالظواهرية.

أما مفهومها الفلسفي، فلا يبتعد كثيرا عن مفهومها اللغوي، من حيث إنها فلسفيا تؤدي إلى القول بعدم الارتكاز على صور الظواهر، بل على ما يكمن وراء هذه الظواهر، أي وراء صور الأشياء الظاهرة. يقول إدموند هوسرل Edmund Husserl(*) : «الفينومينولوجيا وصف خالص لمجال محايد هو مجال الواقع المعيش (الواقع المعيش على صعيد الشعور) وما ينطوي عليه من ماهيات»[١٦]. فنقطة ارتكاز الفينومينولوجيا، من خلال هذا التعريف، هي «الشعور». فالشعور إذن هو مفتاح الفهم وإدراك المعاني. ومن هنا تجاوزت الفينومينولوجيا كل نزعة فلسفية تجعل من الظواهر موضوعات مستقلة عن الشعور. وأعادت موضوع الظاهرة إلى الشعور ذاته عن طريق الدراسة الوصفية للمعطيات والوقائع كما تبدو لهذا الشعور، أو كما تتحدد في نطاق المجرى الخالص للموقف المعيش كما هو، للكشف عن مضمونه الماهيوي[١٧]. ولكن هل حددت الفينومينولوجيا طريقة معينة تعتمد عليها في الكشف عن المضمون الماهيوي لهذا المجرى الشعوري؟ بعبارة أخرى، هل هناك منهج تعتمده من أجل الوصول إلى حقيقة الظاهرة؟

١ - ٢ : المنهج الفينومينولوجي

ذلك بالضبط ما حاولت الفينومينولوجيا تجسيده من خلال وضع مبادئ معينة لمنهج جديد في المعرفة يتضمن إشكالية مضاعفة تتمحور في سؤال: إلى أي مدى يمكن الجمع بين الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي، من أجل إقامة منهج واحد هو المنهج الفينومينولوجي، أو ليكن كما قال حسن حنفي «المنهج الشعوري»؟[١٨].

(*) إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨): فيلسوف ألماني حاول أن يجعل من الفلسفة علما دقيقا، وتعزى أهميته تاريخيا إلى أنه حاول أن يضع منهجا فلسفيا جديدا، ألا وهو المنهج الفينومينولوجي.

تختلف فلسفة المنهج الفينومينولوجي عن كل من فلسفة الاتجاه التجريبي والاتجاه العقلي. فإذا كان الاتجاه التجريبي يرى أن المعرفة تبدأ من المحسوس، ويقضي بأن العالم واقع موضوعي قائم بنفسه، مستقل استقلالا تاما عن وعينا وموجود خارج تصوراتنا، وإذا كان الاتجاه العقلي يرى أن المعرفة تبدأ من المعقول، ويقضي بأنه لا يوجد خارج إدراكنا واقع موضوعي للأشياء، بل إن هذه الأشياء ما هي إلا ألوان لتفكيرنا وتصوراتنا، فإن الاتجاه الفينومينولوجي يرى أن المعرفة، إن صح التعبير، تبدأ من «المباشر»، بمعنى أنه ينظر مباشرة إلى الظاهرة كما تبدو للشعور؛ فهو جهد يبذله الباحث لفهم المضمون الشعوري الذي تنطوي عليه الظواهر، وفهم المعاني والدلالات الشعورية من خلال الموقف المعيش[19].

وللمنهج الفينومينولوجي مجموعة من الخطوات يأخذ بها للوصول إلى موضوعه الخاص الذي هو «الماهية». تأتي في مقدمتها خطوة «وضع العالم بين قوسين»، بمعنى أن الباحث يخرج على المستوى التصوري له الوجود وما يلزم عنه من دائرة اهتمامه. ويشار إليه كخطوة تقنية بـ «تعليق الحكم»، أي على الباحث أن يضع الواقع المادي أو الحقيقة المعطاة بين هلالين. وهذه الخطوة عند هوسرل هي «تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطانه لما يدور داخل ذاته»[20]؛ حتى يتسنى له العثور على الماهيات المستقلة في الشعور للموضوعات المدركة.

وكما هو واضح فإن هذه الخطوة الفينومينولوجية في جوهرها، هي في رأينا، مقام من مقامات المتصوفة؛ لأن المتصوف في محاولة كشفه عن الحقيقة لا يقف عند المظاهر الحسية، بل لا يجعل لها وللواقع المادي قيمة على الإطلاق وهو يتجه صوب الحقيقة. و«الحقيقة» في الرؤية الصوفية هي «الماهية» في الرؤية الفينومينولوجية. وما الماهية في نهاية المطاف إلا الحقيقة «المعراة» «المكشوفة».

وبعد عملية تعليق الحكم التي تسفر عن ظهور الموضوع في الشعور، يتجه الفينومينولوجي إلى دراسة «ما يشعر به الشعور»، أي علاقة الذات المدركة (Noése) وهي فعل الشعور، بالموضوع المدرك (Noéme)، وهو موضوع الشعور، أو التمثلات الناجمة عن الشعور. وما هو أكيد بالنسبة لهذا المنهج، هو أن الجانب الأكبر في عملية تحليل الشعور إنما يتحصر في تحديد العلاقة بين موضوع الشعور وفعل الشعور. بعبارة أخرى تحليل الشعور القصدي، لأن جوهر عملية التفكير أو الشعور هو القصدية (L'intention) التي تحدد الموضوع ومواصفاته وتتجه نحو ما هو متسام عن الفعل الذي يكون الموضوع، وهو ماهيته[21].

وبالإضافة إلى عمليتي وضع العالم بين قوسين من جانب، ودراسة الصلة المتبادلة بين موضوع الشعور وفعل الشعور من جانب آخر، في إطار البحث عن بناء للحكم والكشف عن الماهية المستقلة للظاهرة، يقتضي المنهج الفينومينولوجي «حدسا فينومينولوجيا»، ذلك أن

نظرية الإدراك في الفينومينولوجيا تقوم أصلا على «الإدراك الحدسي للماهية»، فمنها يستمد كل حكم في المنهج الفينومينولوجي معناه وقيمته»[22]. والحدس الفينومينولوجي عموما هو معرفة «باطنية» للموضوعات تتأسس على الإدراك الواضح والمباشر للماهيات عن طريق الاتصال بالظاهرة ذاتها، والتأمل في الأحوال الشعورية، ومعاناة الذات مع موضوعها[23]. أو لنقل إنه بعد هذا الاتصال والتأمل والمعاناة والتفكير يظهر الحدس الذي يكشف عن ماهية الظاهرة. أفلا ترى معنا، هنا، أن هذه الخطوة تمثل مرحلة «المكاشفة» أو «الكشف» عند المتصوف!

ونصل إلى القول بأن الفينومينولوجيا تعطي دورا فعالا للشعور في فهم الموضوعات وإدراك ماهيتها؛ ولذلك فهي توصف دائما بأنها دراسة فلسفية للظواهر كما تبدو لشعورنا. وتكمن مهمتها أساسا في وصف هذه الظواهر ووصف البنيات الشعورية التي تتعرف عليها. والمنهج الفينومينولوجي من وراء ذلك يحلل الظاهرة ويحاول تفهمها من داخلها. وهو إذ يقصر رؤيته على معايشة الظاهرة كما تتجلى للشعور من دون أن يتقيد بأي من الأسباب الخارجية أو الأحكام المسبقة، فإنه يريد أن يقف بطريقة خالصة على الحياة الخاصة لهذه الظاهرة. ولكن ما هو الشيء الذي يبرر مثل هذا الطرح الفلسفي ومن ورائه المنهج الفينومينولوجي كمنهج جديد في المعرفة؟

١-٣ : ظروف ظهور الفينومينولوجيا

الواقع أن الظروف العامة التي ظهرت فيها الفينومينولوجيا هي نفسها التي تبرر ذلك الطرح الفلسفي والمنهجي في المعرفة على ساحة الفكر الأوروبي. ويمكننا تحديد هذه الظروف في ثلاثة أمور مهمة إجمالا:

يتعلق **الأمر الأول** بذلك الصراع الكبير الذي كان يحكم الفلسفة الأوروبية حول مصدرية المعرفة بين مذهب عقلي صوري، وآخر واقعي مادي. وقد أشرنا سلفا إلى بعض من ذلك الصراع، ولا بأس أن نعيد بعضه هنا، حتى نتمكن من وضع صورة محكمة للدوافع والخلفيات التي كانت تحرك منهج كوربان في الفكر الفلسفي في الإسلام. فإلى جانب الموقف الثابت للعقليين الذي يرى أن الحقيقة الواقعة الأساسية في الكون والعالم الخارجي هي في جوهرها الصميمي من طبيعة فكرية، وأن مصدر المعرفة يعود إلى المعقول؛ فإن الانتصارات التي حققها العقل في القرن التاسع عشر على الخصوص أدت بالفلاسفة العقليين إلى محاولة إضفاء صبغة صورية على العالم وتحويله إلى مجرد حساب عقلي، أو على أقل تقدير إلى كم رياضي متصل ومنفصل. وقد أدى ذلك الموقف وهذه النظرة بالعقليين إلى دعوى عدم إمكان تجاوز العقل؛ باعتبار أن كل ما نعرفه عن العالم إنما نعرفه من خلال العقل. فأصبح العقل بذلك هو «وعي الحياة وكنه باطنها والروح الذي يحرك التاريخ»[24]. وفي مقابل هذا الموقف العقلي كان

هناك الموقف الواقعي الذي يؤكد أن الحقيقة الواقعة الأساسية في الكون أو العالم أو الأشياء هي في جوهرها الصميمي من طبيعة واقعية مادية، وأن مصدر المعرفة ليس العقل بل الحس أو معطيات الواقع التجريبي (Les données empiriques). فموضوع المعرفة عند الواقعيين موجود بذاته خارج عن ذواتنا. وقد زاد من يقينية هذا الموقف لدى أصحابه الانتصارات التي حققها المنهج التجريبي في ميدان العلوم الطبيعية[٢٥].

وهكذا وأمام هذا الصراع الذي كان دائرا بين العقليين والواقعيين ظهرت الفينومينولوجيا كنوع من الاستجابة لتجاوز هذه الثنائية المعرفية وسد الفراغ بين المذهبين عن طريق التوحيد بين العقل الصوري والواقع المادي في الشعور. حيث أصبح العقل بالنسبة للفينومينولوجيا تحليلا للتجربة الشعورية، وأما الواقع فأصبح واقعيا في الشعور[٢٦].

وأما **الأمر الثاني** فهو ارتباط ظهور الفينومينولوجيا بـ «التضخم» الذي أصاب المنهج التجريبي ارتباطا سببيا لا اقترانيا؛ من منطلق أن هذا الظهور للفينومينولوجيا جاء كرد فعل على ذلك التضخم. ويعتبر هذا التضخم نفسه، نتيجة من جهة أولى لما سمي بـ «أزمة العقل»، التي أرجعها التجريبيون إلى صورية العقل وتحويله الظواهر الحية إلى صور فارغة. ونتيجة من جهة ثانية، لمحاولة تطبيق هذا المنهج على العلوم الإنسانية ومحاكاة هذه الأخيرة للعلوم التجريبية في مقدماتها ومناهجها ونتائجها. فأصبح مفهوم الحقيقة عند التجريبيين يخضع لمعيار مركزي هو «التجريب»، وكل ما عدا هذا المفهوم وهم[٢٧]. إذن، فللرد على هذا التضخم جاءت الفينومينولوجيا لكي تؤكد أن الحقيقة لا تكمن فيما يدركه الإنسان بحسه، وإنما تكمن في معاني ودلالات ذلك الشيء بالنسبة إلى الذات.

وأما **الأمر الأخير**، فيتعلق على العموم بظهور نزعات تفسيرية على صعيد العلوم الإنسانية، موغلة في المناهج والرؤى التاريخية والنفسية والاجتماعية. فقد نظر في كثير من الأحيان خاصة إلى الدين، إلى جانب الفلسفات والآراء والأفكار، على أنها مجرد نتائج لأحد العوامل التاريخية أو النفسية أو الاجتماعية. فعلماء النفس مثلا، أخذوا بالنزعة النفسانية (Psychologisme)، وهي نزعة تغلّب وجهة النظر النفسية على وجهات نظر العلوم الأخرى. في حين تمسك علماء الاجتماع بالنزعة الاجتماعوية (Sociologisme)، وهي نزعة تميل إلى رد كل الظواهر إلى الظاهرة الاجتماعية. وأخذ علماء التاريخ بالنزعة التاريخانية (Historicisme) التي ترى أن كل حقيقة تتطور مع التاريخ نسبية تاريخية، وتؤكد ضرورة دراسة الأحداث في علاقاتها مع الأوضاع التاريخية[٢٨].

إذن، ففي ظل ذلك الصراع وهذه النزعات «المتجاذبة» ظهرت الفينومينولوجيا لكي تسطر اتجاها جديدا في المعرفة يتجاوز «أزمة العلوم الأوروبية»، وتبشر بمنهج جديد للواقع الفكري الأوروبي. ونظرا للظروف الفكرية التي عاش فيها كوربان الفيلسوف المستشرق

(نؤكد هنا على أن استشراقه ينتمي إلى تاريخ ما بعد ١٩١٤)، وإحساسه العميق بـ «المأزق الفكري الأوروبي»، وإرادته في التغيير؛ فقد بشر هو الآخر بهذا الاتجاه، لا على صعيد قراءته وترجماته لكبار الوجوديين الذين تبنوا هذا الاتجاه وعلى رأسهم مارتن هيدجر Martin Heidger (*)، بل أكثر من ذلك، لقد بشر بهذا المنهج خارج الفكر الفلسفي الأوروبي، أي داخل إطار الفكر الفلسفي في الإسلام من أجل «إنقاذ» الفكر الفلسفي الأوروبي من مأزقه، وتلك مفارقة أزمة الشعور الأوروبي!

٢ - الفينومينولوجيا عند كوربان

٢-١: التسمية والمصطلح

يشير كوربان في مواطن متعددة من مكتوباته إلى أنه يستعمل مفهوم الفينومينولوجيا من دون الالتفات إلى اتجاه فينومينولوجي بعينه[٢٦]. وهذا صحيح إلى حد ما؛ إذ حاول أن يستثمر المفهوم الفينومينولوجي في إطار الفكر الفلسفي في الإسلام من دون أن يشاء التعلق بمدرسة فينومينولوجية معينة، فعمد إلى العودة بهذا المصطلح إلى أصله اليوناني ممارسا عليه نوعا من «التأثيل» (**)، ليربط مضمونه بالمجال التداولي الذي يشتغل فيه، ويمكّن له الاستشكال المتجدد والاستدلال المتعدد والاستثمار المتوسع. فاعتبر أن المعنى الاشتقاقي لكلمة فينومينولوجيا يعود في أصوله اليونانية إلى كلمة Phainomenon، وتؤدي في العلوم الفلسفية والدينية إلى مصطلحات تقنية من مثل Epiphanie وthéophanie (المظهرية والتجلي). وهي مصطلحات مأخوذة بدورها من العنصر اليوناني Phanie[٢٠]. وعلى هذا فإن المعنى الاشتقاقي واللغوي لكلمة فينومينولوجيا ينتج معاني متعددة، على الأخص، كالظهور والمظهرية والتجلي. وهي مفاهيم - كما نلاحظ - ذات شأو بعيد في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام. أما المصطلح المساوي في الفرنسية لكلمة Phainomenon، التي هي -كما قلنا - الأصل الاشتقاقي لكلمة فينومينولوجيا، فهو مصطلح Phénoméne، أي الظاهرة. والظاهرة يعرفها كوربان انطلاقا من المعاني والدلالات الاشتقاقية اليونانية نفسها فيقول: «الظاهرة هي ما يظهر، وما هو ظاهر، والتي في ظهورها تظهر شيئا لا يستطيع الظهور إلا بالبقاء مخفيا تحت ظاهره. فهي شيء يظهر في الظاهرة ولا يستطيع أن يظهر إلا بالاحتجاب»[٣١]، هي في نهاية المطاف «الظاهر». وهذا الظاهر يقابله كوربان بـ L'exterieure، L'apparent، L'exotérique. وأما الشيء الذي يظهر بالاختفاء في الظاهرة

(*) مارتن هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٦) أكثر الفلاسفة الألمان تمثيلا للوجودية، من أشهر مؤلفاته «الوجود والزمان».

(**) «تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف واضعا أو مستثمرا له». انظر مزيدا من التفاصيل حول مفهوم التأثيل عند مبتكر هذا المفهوم: د. طه عبدالرحمن: فقه الفلسفة، ط١، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩، ج٢، ص١٢٩ وما بعدها.

أو الظاهر فهو «الباطن»، ويقابله بالفرنسية دائما L'interieure ،L'ésoterique. فنحن إذن هنا أمام مفاهيم تصب رأسا في الفكر الفلسفي في الإسلام، بل تشكل أحد عناصره الأساسية، ألا وهي: الظاهر والباطن.

وفي السياق نفسه يؤكد كوربان أن الخطوة التي قام بها وانتهى إليها البحث الفينومينولوجي ترتبط ارتباطا وثيقا بشعار العلم اليوناني «Sozein ta phainomena» «Sauver les phénoménes»[٣٢]، «إنقاذ الظواهر». بل إن إنقاذ الظواهر هو «لوغوس» الفينومينولوجيا.

ويتجلى إنقاذ الظواهر أو الظاهرة هنا، في العمل على إظهار معناها «الحقيقي»، إظهار «القصد السري» الذي هو أساسها، إظهار «المستتر» الحاضر في المرئي، الالتقاء بها حيثما تكون وحيثما يكون مكانها، ترك ما انكشف أن «ينكشف»[٣٣].

ولما كانت الفينومينولوجيا تأخذ هذا المفهوم عند كوربان، فقد سارع إلى اختيار بعض المفاهيم من داخل الفكر الفلسفي في الإسلام، رأى أنها تمنحه القدرة على ممارسة خطوات البحث الفينومينولوجي في إطار هذا الفكر نفسه. فجعل كمقابل للفينومينولوجيا، بالمعنى الذي حدده، مصطلحين هما «كشف المحجوب» و«التأويل». فمصطلح كشف المحجوب (Le dévoilement de ce qui est caché) يجسد عند كوربان على وجه التدقيق الخاصية التي يتميز بها البحث الفينومينولوجي كجهد يبذله الباحث لفهم المضمون الشعوري الذي تنطوي عليه الظواهر، وفهم المعاني والدلالات الشعورية من خلال الموقف المعيش كما رأينا. ذلك أن معنى كشف المحجوب في الفكر الفلسفي الإسلامي يؤدي معنى إزاحة «الستار» أو «النقاب» أو حجاب الظاهر عن معنى الباطن الروحي كمعنى حقيقي «ماهيوي» من خلال التجربة الروحية الخاصة بالباحث الإسلامي (المتصوف). بعبارة أخرى إن كشف المحجوب، كخطوة في البحث عن الحقيقة، يعمل على إخراج «القصدية» السرية المستورة تحت الظاهر. والشخص الذي يمارس هذا الكشف يعمل في الواقع على «إنقاذ الظاهر من الظاهر» بإزاحة الستار عن الباطن الذي هو المعنى الحقيقي. وهي الخطوة نفسها التي يقوم بها الباحث الفينومينولوجي في مفهوم كوربان[٣٤]. كما أن هذا العمل نفسه يمارسه المتصوفة عن طريق «التأويل» (Herméneutique). إذ إن الأمر لا يتعلق هنا ببناء جدلي، بقدر ما يكمن في معنى العودة والرجوع إلى الأصل، أي إلى المعنى الحقيقي الذي هو الباطن. وبالتالي فإن الخطوة التأويلية تؤدي معنى إعادة الظاهر إلى الباطن. والذي يمارس التأويل هو شخص يحيد بمقالة الظاهر الخارجي ويعيدها إلى باطنها المستور، أي إلى حقيقتها الروحية. وهكذا فهو يمارس أيضا عمل «إنقاذ الظاهر»[٣٥].

وعليه فإن كوربان يستعمل مفهوم الفينومينولوجيا وهو يدرك منه ما يتضمنه كل من مصطلحي كشف المحجوب والتأويل.

٢-٢: وظيفة الفينومينولوجيا «الباطنية»

ومن هنا يحدد كوربان المهمة المركزية الباطنية للفينومينولوجيا في إنقاذ ظاهرتين أساسيتين:

الأولى: هي ما يسميه «ظاهرة الكتاب المقدس الموحى»، أي الكتاب المنقول إلينا بواسطة نبي مرسل من الله تعالى. ويوضح مقصوده من هذه الظاهرة فيقول: «يتعلق الأمر هنا بمجموعة من الوقائع الروحانية التي لها ما يماثلها عند كل الجماعات الملتفة حول كتاب مقدس»[٣٦]. فما هو واقعة روحانية ولها ما يطابقها أو يماثلها عند جماعات الكتاب المقدس، يقع بالضرورة في دائرة هذه الظاهرة. ويذهب إلى أن المؤمنين بهذه الظاهرة المشتركة بين الفروع الثلاثة لـ «الملة الإبراهيمية»، أي اليهودية والمسيحية والإسلام، أي أهل الكتاب La famille du livre (على الرغم من خصوصية مفهوم أهل الكتاب في القرآن الكريم) وجدوا أنفسهم أمام كتبهم في المشكلة نفسها والمهمة نفسها. أما المشكلة فهي السؤال الكبير المتمثل في: ما هو المعنى الحقيقي لهذا الكتاب؟ وأما المهمة فهي المهمة «التأويلية الإبراهيمية»[*] التي هي في حقيقتها مهمة فينومينولوجية كما يرى. فما دام وجود أهل الكتاب نفسه يصدر عن الكتاب، أي ما دام الكتاب هو الذي ينظم حياتهم ووجودهم ومعرفتهم في هذا العالم وفيما وراء هذا العالم، وما دام الكتاب ليس مكونا من ورق وحبر فقط، ولكنه يحمل معنى أيضا، ولأن هذا المعنى يستعمل في أكثر من مستوى تناسبا مع مستوى صفاء النفس والتجربة الروحية للشخص الذي يقرؤه[٣٧]؛ فقد أجاب المؤمنون بالكتاب عن السؤال / الإشكال وأقروا بأن المعنى الحقيقي للكتاب هو المعنى الروحاني، الداخلي، الباطني، المخفي وراء الظاهر الحرفي، وأن المهمة الأولى والأخيرة هي إنقاذ ظاهرة الكتاب المقدس، أي فهم المعنى الحقيقي الذي أقروه للكتاب. وبتواضعهم على هذه الإجابة والمهمة، يقول كوربان، صارت ظاهرة الكتاب المقدس تتضمن لنظرية معرفة، لتسلسل أنماط الفهم القائم على التأويل[٣٨].

الثانية: وهي ما يسميه إنقاذ «ظاهرة المرآة» (Phénomène du miroir) كطريقة عامة يقترحها لإدراك العالم كبديل عن الطريقة التي تضع الإنسان بحضور ما هو حقيقة «فظّة» و«مضغوطة» من الواقع التجريبي تغتصب لاستغلالها في إبعاد الإنسان عن بعده المتعالي. فهذه الطريقة البديلة تضع الإنسان أمام «صورة ظاهرة في مرآة» تبسط له طريقا للنظر والفكر والتفكر يتمثل - في أحسن صورة - في «التجلي» و«الظهور» و«المظهرية»، لتعطي إدراكه لهذا العالم مدى أبعد ينكشف له من خلاله أن الصورة ليست صورة مادية في هذا

(*) يقصد كوربان بـ «التأويلية الإبراهيمية» نزعة التفسير الباطني، تفسير المعنى الحقيقي على النحو الذي مارسه الروحانيون في الديانات الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، ولعلّه من أجل تعزيز هذه النزعة عمد إلى ترجمة عبارة «أهل الكتاب» بـ (La famille du livre).

العالم، بل هي صورة في مكان آخر متعال، ولا يمكن له أن يقترب من هذه الصورة بتحطيم المرآة. إنها الفكرة الذروة في «عالم الملكوت» الذي سخّر كوربان حياته الفكرية والفلسفية من أجل إنقاذها في الغرب[٣٩].

طبعا، فنحن هنا أمام منظور كوربيني فينومينولوجي سوف يعطي دورا أوليا وماهيويا للفهم الباطني الروحاني للكتاب العزيز من جهة، وللأحاديث النبوية الشريفة ولمجموع أحاديث الأئمة الشيعة من جهة أخرى. انطلاقا من سبب مهم هو اعتباره هذين المصدرين ينبوعا للفكر الفلسفي في الإسلام. ثم محاولة بناء هذا الفكر على تصور إشراقي بحت، وإذا ما بقي له غير التأسيس للفينومينولوجيا داخل إطار هذا الفكر نفسه.

٣ - جوانب التأسيس للمنهج الفينومينولوجي عند كوربان

يمكنني تحديد ثلاثة جوانب أساسية كبيرة لهذا التأسيس من خلال الطروحات الكوربينية التي شكّلت مشروعا جديدا لكتابة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.

٣-١: الفلسفة المقارنة

فمن بين هذه الجوانب اعتبر كوربان «الفلسفة المقارنة» جانبا خصبا لتشغيل هذا المنهج. والمقارنة - التي هي أصلا هنا بين فلسفة إسلامية وأخرى غربية - لن تعتمد، كما يرى كوربان، على ما يسمى عادة بـ «تاريخ الفلسفة»، ولكن على التاريخ الحقيقي للفلسفة الذي يصطلح على تسميته بـ «التاريخ القدساني» Hiérohistoire، وهو التاريخ الذي «لا نستخلصه -كما يقول - من ملاحظة الوقائع التجريبية وتسجيلها ونقدها»[٤٠]، وأحداثه لها حقيقة الأحداث التي تحدث في التاريخ بالمعنى العادي، ولكنها ليست «حوادث تتمتع بعينية العالم والأشخاص الطبيعيين الذين يملأون كتب التاريخ عادة، لأنه بهؤلاء «يصنع التاريخ» ولكنها وقائع روحانية بالمعنى الدقيق للكلمة تكتمل فيما وراء التاريخ Métahistoire»[٤١]. وهي الوقائع التي تحفل بها صور عالم الألوهية والملائكة والأفلاك الروحانية. بعبارة أخرى، إن المجال الذي اختاره كوربان هنا للمقارنة من أجل التأسيس لهذا المنهج هو المجال الروحاني العرفاني للفلسفة. واعتبر من جهة أخرى أن الفلسفة المقارنة كمفهوم حديث النشأة في الغرب لم ينل نصيبه بعد من البحث، رغم المحاولة التي قام بها مواطنه بول - ماسون أورسل Paulmasson oursel(*). وانتقد من خلال ذلك منهج هذه المحاولة الذي يحتكم، على حد قوله، إلى التعاقب الكرونولوجي لتاريخ الفلسفة ككل، وإلى القوانين السببية التي تحكم الفرضيات التاريخية. وذهب إلى أن هذا الطرح لا يشكل بـ «الماهية» أهمية على صعيد البحث الفلسفي المقارن، لأن

(*) بول ماسون أورسل: فيلسوف فرنسي ترأس كرسي الديانة الهندية في قسم العلوم الدينية في المدرسة العملية للدراسات العليا بالسوربون. من أهم مؤلفاته «الفلسفة المقارنة» (١٩٢٣).

المنهج الفينومينولوجي تجاوزه بالنظر إلى الأهمية التي يعطيها للإدراك الحدسي للماهية كعملية تقوم على الاتصال المباشر بالظاهرة التاريخية ومعايشتها كما بدت للشعور[٤٢]. وهنا يظهر لنا مدى الارتباط الوثيق لكوربان بظرفه التاريخي، انطلاقا من أن تاريخ الفلسفة في الغرب يجد مركزه الأساسي في المنظور التاريخاني الذي يقوم على الديالكتيك والنسبية والعلائقية المادية التاريخية، مما أدى إلى فقدان الأمل في الفلسفة الغربية وزاد في وتيرة الإحساس بالخوف من التاريخ الذي استفحل عند الغربيين في ظروف كوربان التي تجد الحرب العالمية الأولى والثانية على رأس قائمتها. ولإعادة هذا الأمل وتكسير الخوف من التاريخ يقترح كوربان هذا المنظور كمنهج في الفلسفة المقارنة. ثم إننا إذا سلمنا مع كوربان بضرورة المنهج الفينومينولوجي في الدراسة الفلسفية المقارنة وفي المجال الذي اختاره، وهذا لإمكان وجود حقائق فلسفية عامة يكون هذا الفيلسوف أو ذاك قد عبر عنها (ولعل هذا ما جعل حسن حنفي يعقد مقارنة فلسفية بين شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي وشيخ الفينومينولوجيا إدموند هوسرل أراد من خلالها أن يكشف عن المشاكل المتماثلة والحلول المشتركة بين حضارتين)[٤٣]؛ فإن هذا ينبغي ألا ينسينا ناحية منهجية أخرى مهمة، هي ضرورة الاتكاء على مجموعة من الأدوات الإبستمولوجية المنهجية المعتمدة في البحث الفلسفي المقارن، على سبيل المثال: البحث في الأسباب التكوينية للحقول الفلسفية المتباينة، التفحص في التواريخ الفلسفية المتعاقبة، دراسة الاتجاهات الفلسفية المختلفة، إعطاء الاعتبار للتأثيرات الفلسفية المتباينة... إلخ. فهذه الأدوات المنهجية إلى جانب المنظور الفينومينولوجي ستفضي ولا شك إلى اكتشاف مساحات متشابهة في الوقت الذي تكشف عن مساحات متناقضة ومختلفة. أما الاعتماد على المنهج الفينومينولوجي وحده، فهو يخضع في رأينا لرؤية محددة سلفا، ويكشف عن التوجه الموغل في الباطنية الذي يطبع كل شيء بالطابع الداخلي ولا يعطي أهمية للعوامل الخارجية.

٣-٢: ينبوعا الفكر الفلسفي في الإسلام

ومن بين جوانب التأسيس أيضا نجد جانب ما يمكن أن نسميه «ينبوعا الفكر الفلسفي في الإسلام»، حيث يعتبر من أهم الجوانب التأسيسية؛ انطلاقا من اعتبار كوربان القرآن الكريم والحديث الشريف، خاصة أحاديث الأئمة الشيعة، كما أسلفنا، ينبوعين للفكر الفلسفي في الإسلام.

أ- القرآن الكريم:

ولأجل التأسيس لهذا المنهج في القرآن الكريم عمد كوربان من جهة إلى استبعاد شروحات الفيلولوجيين وتفسير المفسرين للقرآن الكريم من اهتمامه، وراح يعلي من شأن الشروحات الفيلولوجية على حساب تفسير المفسرين من جهة أخرى. يقول: «نستطيع بالتأكيد أن ندرس القرآن دراسة نقدية، مدركين لخصوصيته من خلال شروحات الفيلولوجيين التي نحكم بأنها

أرفع من شروحات المفسرين»[44]. فهل هي أرفع من جهة أن الدراسة الفيلولوجية - كنزعة وكمنهج - دأبت على تجزئة القرآن إلى مجموعة من العناصر اليهودية والمسيحية، واعتبرت مفردات لغة القرآن هي نتيجة للاقتباس المنهجي من مختلف اللهجات العربية وحتى غير العربية؟ في الواقع، وفضلا عن التساقط العلمي لهذه النظرة حتى أنها لا تستحق مجرد الالتفات، فإن موقف كوربان يبقى غامضا، من حيث إنه لم يبين وجه المفاضلة. غير أن ما يمكننا التأكيد عليه هنا، هو أن هذا الحكم الذي صدر عنه ليس له أي معنى بالنسبة إلى حقيقة رؤيته، لأنه لا تفسير المفسرين ولا شروحات الفيلولوجيين تشكلان، بالنظر إلى «الإنشاءات» التي ينطلق منها، منبع الفكر الفلسفي في الإسلام، لأنهما «يخلصان -كما يقول- إلى قرآن لم يقرأ على الإطلاق من طرف أي مؤمن»[45]. إذن، فما القرآن الذي يمكن أن يكون قد قرئ من طرف المؤمنين؟ إنه بالتحديد القرآن الذي قرئ بمنهج «كما يبدو للشعور» وينعته بقوله: «القرآن كما قرأه وفهمه المؤمنون وكبار الروحانيين... هو ما يبديه لنا المؤولون المؤمنون وما يبدو لهم، هو «الشيء» الديني الذي بدونهم لن نعرفه أبدا»[46].

والقرآن الكريم كما يحاول أن يقدمه كوربان للغرب -ليرد على تلك الدعوى التي راجت عند مثقفيه، بأنه لا فلسفة ولا تصوف في القرآن، وأن الفلاسفة والمتصوفة لا يدينون بشيء للقرآن[47]- هو القرآن الذي يحمل معنى ظاهريا، أي ظاهرا خارجيا حرفيا، ومعنى محجوبا روحانيا. وبمقتضى متطلبات وآفاق «ظاهرة الكتاب المقدس الموحى»، فإن المعنى الحقيقي للقرآن هو المعنى الباطني المحجوب الروحاني الذي لا يظهر إلا بالتأويل، أي بإعادة ظاهر النص إلى «أصله الأزلي» Archétype éternel الذي هو «أم الكتاب» La mère du livre، لأن أم الكتاب هي «الكلمة الإلهية المستورة تحت غطاء الظاهر»[48]. وإذا كانت الكلمة الإلهية التي توحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم تأخذ طريق «التنزيل»، فإن قراءتها الباطنية تأخذ طريقا معكوسا، صعدا، هو «التأويل»، أي تقلب فكرة الزمن الأفاقي إلى الزمن الأنفسي الداخلي، وحينئذ يتم الولوج إلى ما فوق التاريخ إلى تاريخ «الروح»[49].

لهذا نجد كوربان يتحدث بأكثر إرادة عن تأويل «ظاهر الكتاب المقدس الموحى»، مؤكدا في الوقت نفسه أن المعنى الحقيقي للقرآن، الذي هو منبع الفكر الفلسفي في الإسلام، هو المعنى الباطني كما يدرك بالتأويل. حيث يقوم التأويل هنا، بالمنظور الفينومينولوجي الكوربيني، على وضع الظاهر الحرفي واللفظي للنص القرآني بين قوسين من أجل الكشف عن الماهية، عن المعنى الحقيقي لهذا النص كما يبدو لشعور المؤمنين، كما يظهر للمؤولين الروحانيين وكما يظهرونه لنا. وعلى هذا يأتي كوربان إلى فكرة إقامة «تأويل روحاني مقارن»، موضحا رأيه في قوله: «إننا ننطلق من الحادث الروحاني، من ظاهرة «الفهم»، كيف قرئت وفهمت معطيات مشتركة بين الإنجيل والقرآن من طرف روحانيين يؤمنون بالكتب. وكيف يتجلى نمط معين من

الفهم المشترك في طريقة إدراك المعنى المحجوب للوقائع والعوالم التي يفترضها هذا المعنى. وهكذا فالدراسة المقارنة هي بالأساس، تأويل لظاهر الكتاب المقدس»(٥٠). وكنموذج لهذا التأويل الروحاني المقارن يعرض كوربان عينة بحثية مقارنة بين من يصفه بـ «نبي المعنى الباطني للإنجيل» المتصوف الإشراقي السويدي إمانيول سويدنبرغ Immanuel Swednborg(*)، وبين الظاهرة الشيعية كما تتمثل في الإسماعيلية، التي تقوم على التأويل الباطني للوحي النبوي(٥١). ومعلوم أن سويدنبرغ كان متأثرا إلى حد بعيد بالمذاهب الغنوصية، وخاصة التصوف اليهودي La kabbale(٥٢).

وفي هذا السياق ألا نسمح لأنفسنا بالتساؤل، وفي إطار المنهج الكوربيني ذاته، لماذا تأويل روحاني مقارن؟ ما نراه أن هدف كوربان كان، من جهة، العمل على لفت الانتباه إلى لتأويل الروحاني اليهودي والمسيحي وإعطائه أكثر أهمية في مجال الدراسة المقارنة بين وحانيي ظاهرة الكتاب المقدس كما يصرح هو ذاته(٥٣). ومن جهة ثانية، يكون بعمله هذا، قد فتح الباب أمام الفلاسفة الغربيين للتقرب والتعرف على روحانيي الشرق من المسلمين، خاصة الإيرانيين منهم، الذين ما فتئ يقدم منتخبات عنهم إلى الفلسفة الغربية. وهو بذلك كون قد قدم روحانية الفكر الفلسفي في الإسلام في إطار الروحانية اليهودية - المسيحية نطلاقا من أن الحضارة الغربية هي في نهاية المطاف، كما يصفها الغربيون أنفسهم، حضارة «يهو- مسيحية» Civilisation Judéo-Chrétienne. وبالتالي فالروحانية متأصلة في لغرب، ولكنها في هذه اللحظة - لحظة كوربان التاريخية - غائبة عن أفق الغرب. ومن أجل ن «ينقذ» الغرب فكره الخاص لا بد له في هذه اللحظة من أن يلتقي خارجه بمن يكشفون ه ما هو موجود فيه(٥٤).

ويمكننا أن نلاحظ هنا أيضا، أن دور القرآن الكريم في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ظهر أكثر تأثيرا في هذا الفكر من خلال القضايا التي طرحها عليه في مجال الميتافيزيقا، تي لم تترك للعقل مجالا للاجتهاد في أكثر نواحيها، وفي تحرير العقل الإنساني من جمود ودعوته إلى التفكر والتأمل، وفي مجال واقعية الوجود الإنساني والكوني، وفي شحذ لبه ووجدانه ومشاعره بشتى أنواع الصور الكونية والأمثال التاريخية، ووضعه أساسا أمام عالمي الغيب والشهادة. ففي إطار هذا المضمون اعتبر القرآن الكريم دائما منبعا للتفكير فلسفي في الإسلام. ويبدو واضحا أن خطر المنهج الفينومينولوجي في التعامل مع القرآن كريم يتجلى في فتحه للباب على مصراعيه لتحميل الكتاب العزيز مختلف المعاني في ختلف الاتجاهات، خاصة تلك التي تقوم على رؤى غنوصية ونزعات دينية مختلفة!

) إمانيول سويدنبرغ (١٦٨٨ - ١٧٧٢): عالم طبيعة سويدي، ومتصوف إشراقي عمل على تفسير الأناجيل تفسيرا باطنيا زيا. من مؤلفاته «السماء والجحيم».

ب - الحديث:

أما بخصوص الحديث، فإن كوربان لا يقصد به حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسب، وإنما على الأخص وبالأهم مجموع أحاديث الأئمة الشيعة، كما عرضتها كتبهم ،خاصة كتاب «أصول الكافي» للإمام الكليني(*)، المصدر الأساسي والأهم، إلى جانب الخطب Les prônes الشيعية كـ «نهج البلاغة» للإمام علي رضي الله عنه. والملاحظ على الشيعة الإمامية أنها لم تعرض مذهبها ومجمل تصوراتها وأفكارها في نطاق فلسفي محض، كما فعلت الإسماعيلية مثلا، وإنما جاء عرضها لتصوراتها العقائدية والفكرية والفلسفية في صيغة أحاديث للأئمة، ولا سيما أحاديث الإمام جعفر الصادق (ت١٤٨ هـ) رضي الله عنه. ومن هنا كان شعور كوربان وإلحاحه على ضرورة إعطاء هذه المدونة الشيعية مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام[55].

وبصدد التأسيس لهذا المنهج هنا، يحيل كوربان، بطريقة التبني والاعتراف بالجميل، إلى أستاذه لوي ماسينيون Louis massignon(**)، حيث يعترف له بفعالية ما أسماه بـ «القواعد الذهبية» في التعامل مع الحديث فيذكر:

- أن ماسينيون كان يقدّر «أن النقد الصوري الخالص لسلاسل الإسناد Chaines de transmission لم يكن ليخرج عن دوره السلبي كخادم يكنس البيت»![56].

- وأنه كان ينصح بألا يساق «الحديث فيما بين المؤمنين بناء على مصدره التاريخي ولكن بناء على فحواه»[57].

وهذه الطريقة التي يتبناها كوربان، من قبيل الاعتراف بالجميل، لا تخرج في حقيقة الأمر عن منهجه قيد أنملة، ولو لم تكن كذلك ما كان ليعترف بفضلها: فمن جهة لأن إضفاء السلبية على منهج نقد الإسناد والإزراء بدوره، حتى أنه ليشبه دور الخادم الذي يكنس البيت!!، هو بطريقة أخرى تعليق للحكم ووضع للإسناد كمعطى حقيقي وواقع موضوعي بين قوسين. ومن جهة أخرى لأن دراسة الحديث بناء على مؤداه وفحواه ومضمونه مع استبعاد مصدره التاريخي، هي بطريقة أخرى وصف لما يبدو للشعور واتصال مباشر بالظاهرة لحدس ماهيتها.

وقد كانت من جملة الاعتراضات التي وجّهت إلى ماسينيون حول طريقته هذه، هو أنها تؤدي إلى إحداث اضطراب وخلط في المفهوم التاريخي، بين التاريخ كعلم له منهج علمي موضوعي خاص، وعلميته تفترض صرامة منهجية في فحص مصدرية أحداثه ووقائعه ونقد طرقه، وبين التاريخ كشهادة شخصية تحتكم في المقام الأول إلى الذاتانية الفكرية[58].

(*) أبو جعفر بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩هـ) الفقيه المحدث، جاء بغداد من الري قرب طهران، عمل على استقصاء آلاف الأحاديث التي تشكل أقدم مدونة شيعية.

(**) لوي ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢): مستشرق فرنسي كان يدعو دائما إلى توحيد الديانات السماوية الثلاث، من أهم مؤلفاته، عذاب الحلاج.

ولكن كوربان يرد على هذا الاعتراض - وضمنيا ليدافع عن نفسه من خلال ماسينيون - فيقول: «لو أن هؤلاء المعترضين اطلعوا على مسلمات الفكر التاريخي كما هي، وتعودوا الاحتجاجات التي كان يقابل بها الفلاسفة والميتافيزيقيون «تعب» تاريخانية ساذجة، فلا أظن أن هذا الاعتراض كان سيؤخذ جديا بعين الاعتبار»[٥٩].

وما دامت المسألة بالنسبة إلى كوربان، كما يوضح النص، هي مسألة «مسلمات فكر تاريخي كما هي» [illegible] على رؤية ميتافيزيقية للتاريخ، بعبارة أخرى رؤية «ما فوق تاريخية» لا تتقيد بأي من وسائل النقل التاريخي؛ فإن إنقاذ «ظاهرة الحديث» لن يكون إلا ضدا على التاريخية. ومن هنا فالمعيار الأساسي بالنسبة إليه في التعامل مع الحديث، الذي هو من صميمية الفكر الفلسفي في الإسلام، هو المعيار الفينومينولوجي نفسه. يقول: «سيكون بلا فائدة أن نعمد إلى النقد التاريخي لسلاسل الإسناد، لأن هذا النقد غالبا ما يفقد فعاليته. وإنما المنهج الوحيد هو أن ننفذ كفينومينولوجيين، فنأخذ كل هذه السنن التي بقيت حية منذ أجيال، وذلك كما يظهر الفكر الشيعي موضوعه لنفسه من خلالها»[٦٠]. فكما هو واضح من هذا النص، فإن كوربان لا يعطي أي أهمية إلى منهج نقد الإسناد، أو بعبارة أخرى لعلم الحديث، بل أكثر من ذلك يدعو إلى الأخذ بكل السنن ويرى في هذا المنهج الطريقة الوحيدة المجدية في التعامل مع هذه السنن، بغض النظر عما يفرضه نقد الإسناد من معايير منهجية دقيقة.

وفي رأينا، وفضلا عن الاعتراض الموضوعي السابق على ماسينيون، والذي يمكن أن يوجه إلى كوربان في حد ذاته، فإن هذا المسلك الكوربيني يؤدي إلى نتيجة خطيرة وحتمية في الوقت نفسه، وهي التحطيم الكلي للبناء العلمي والمنهجي الشامل للمنهج الذي «يعرف به حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها»[٦١]. والذي عمل علماء الحديث على تشييده قرونا طويلة. وإذا تحطم هذا المنهج، فإنه يستلزم تحطيم المصدر الثاني للمسلمين بعد القرآن الكريم، وبالتالي استبعاد قاعدة عقائدية - شرعية وهي الأخذ بما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وترك ما نهى عنه - ونحن لم نعرف ما أمر به صلى الله عليه وسلم وما نهى عنه إلا عن طريق النقل، والنقل يستلزم النقد التاريخي لسلاسل الإسناد. كما أن الواقع التاريخي يثبت، بما لا يدع مجالا للشك، أنه بفضل القوانين والقواعد التي يعرف بها حال السند والمتن استطاع المسلمون أن يحفظوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم نقلا وتدوينا، فقبلوا الصحيح وردوا الضعيف. واستطاعوا أن ينشئوا منهجا نقديا تاريخيا متكاملا يحفظ الأحاديث والسنن والأخبار والروايات التاريخية، ويحميها من التحريف والتزوير وتداخل الآراء والأهواء، حتى عد الإسناد من أعظم النعم التي اختص الله عز وجل بها هذه الأمة. وفي اعتقادنا أن المسلمين جميعا متفقون حول هذه القضية، أي قضية المنهج في التعامل مع الأحاديث والسنن والمرويات، سواء أكانوا فقهاء أم متصوفة، سنة

أم شيعة. وإذا كان أهل السنة يشكون في صحة الكثير من الأحاديث التي وردت في «أصول الكافي» وقوفا على منهج نقد الإسناد، فإن الشيعة من أكثر المسلمين إلحاحا على النص عموما، ودوره في الإمامة خصوصا. ومن المؤكد أنهم يقفون على أحاديثه، أي «أصول الكافي»، بالمنهج نفسه. يقول الإمام موسى الصدر: «فالكافي مثلا وهو أهم كتاب حديث عند الشيعة، حينما يشرحه ويشرح أحاديثه المحدث الكبير محمد باقر المجلسي في كتاب مرآة العقول، يناقش كثيرا من هذه الأحاديث ويضعفها»، مضيفا «وقد ورد في كتاب الرجال المعتبرة نقد إسناد الكافي وسائر الكتب المعتبرة من الأحاديث، مما يطمئن القارئ إلى اختلاق الكثير من هذه الأحاديث»[٦٢]، خاصة إذا علمنا أن الكثير من هذه الأحاديث - نسميها أحاديث تجاوزا - تحمل في طياتها أدب الموروث القديم السابق على الإسلام كالزرادشتية والمانوية وشتات اليهود «Diaspora» والنسطورية المسيحية. كما يعترف نقادهم أنفسهم للحديث. ومن المؤكد أيضا أن اعتماد كوربان على تشغيل هذا المنهج في الحقل النصي الإمامي هو الذي أفضى به إلى الاعتماد الكلي على مثل تلك الأحاديث.

وإلى جانب هذا، فإن كوربان يرسخ لدينا الانطباع نفسه، بالنسبة إلى منهجه، حينما يتعامل مع الخطب الشيعية التي يعتبرها من أهم المناهل التي استقى منها الفلاسفة الشيعة أفكارهم وتصوراتهم خاصة خطب الإمام علي رضي الله عنه، واعتقادهم أن هذه الخطب تشكل دورا فلسفيا متكاملا. وعلى الرغم مما أثير من شكوك حول نسبة العديد من الخطب للإمام علي، فإن كوربان يحدد منهجه لفهم نهج البلاغة بقوله: «ومن أجل فهم محتواه (أي نهج البلاغة) فإن الأضمن أن نفهمه فينومينولوجيا، أي كما يدل عليه القصد من وضعه كائنا من كان يحمل القلم، فالإمام هو الذي يتكلم»[٦٣]. فكائن من كان يتكلم أو يتحدث أو يروي أو يؤرخ، المهم بالنسبة إلى كوربان هو تحقق الفهم كما يدل عليه القصد من وضعه. والأكيد في تقديرنا أن هذا المسلك هو الذي جعل كوربان يؤسس للآراء الباطنية الغالية والمغالية في الفكر الفلسفي في الإسلام. وهكذا، وفي هذا الطريق نفسه، ومن أجل أن يعطي كوربان لمنهجه هذا أبعادا كلية وشمولية تحت سقف الفكر الفلسفي في الإسلام، فقد عمل على التأسيس له أيضا في أحد جوانب هذا الفكر المهمة، ألا وهو التصوف الإشراقي.

٣-٢: التصوف الإشراقي:

وما نقصده هنا بالضبط هو دراساته المتعددة حول شيخ الإشراق السهروردي(*)، إضافة إلى الملا صدرا الشيرازي (**) وغيرهما، خاصة رجال التصوف الباطني الإشراقي الإيرانيين. ويتجلى المنهج الفينومينولوجي هنا في خط «الحكمة الإلهية» كما وضعها السهروردي ودعا

(*) السهرودي: هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن. الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول، والشهيد عند أتباعه (٥٤٩-٥٨٧هـ) من أهم مؤلفاته «حكمة الإشراق».

(**) الشيرازي: محمد بن إبراهيم الشيرازي، الملقب بصدر الدين المشهور بملا صدرا أو صدر المتألهين (٩٧٩-١٠٥٠هـ) من أهم مؤلفاته «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية».

إليها في كتابه «حكمة الإشراق»، بل ووضع هذا الكتاب خصيصا لطالبيها[٦٤]، حيث جعل المفهوم الفلسفي يشمل البحث الفلسفي النظري والتجربة الروحية معا. لأن البحث الفلسفي المقصور على ذاته مضيعة للوقت، والتجربة الروحية من دون تكوين فلسفي غير بعيدة عن الانحراف. إن ما كان السهروردي يسعى إلى تشييده هو فلسفة إشراقية تكون، حسب تصريحاته المتكررة، إحياء لحكمة فارس النورانية القديمة، معتبرا نفسه غير مسبوق إليها. يقول: «وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورانية الشريفة - التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله - في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله»[٦٥]. وبالفعل يعتبر كتابه الرئيسي حكمة الإشراق أصدق دليل على هذا المشروع، مشروع إحياء حكمة الإشراق. ومن هذه الاعتبارات يعطي كوربان أهمية قصوى لهذه الحكمة الإلهية، معادلا إياها بالمصطلح اليوناني «Théosophia»[٦٦]. فهي أخيرا حكمة ذوقية (وهذا الذي ربما دفع بالجابري إلى اعتبار المنهج الكوربيني يقف عند حدود الذاتوية) ففي إطار هذه الرؤية وهذا الأفق قرأ كوربان السهروردي قراءة فينومينولوجية انتهى فيها إلى النتيجة نفسها التي كان يقول بها السهروردي، وهي أن مرجعية المذهب الإشراقي تعود إلى المصدر الإيراني.

ونؤكد في هذا الإطار، مرة أخرى، أن عملية التأسيس للمنهج الفينومينولوجي هنا تتم انطلاقا من قاعدة يستخدمها كوربان للانتهاء إلى ما هو فهم ماهيوي للموضوع، وهي الاعتماد على ما يسميه بـ «القطبية التجاذبية بين الموضوع كما يظهر نفسه وبين من يظهر له»[٦٧]. أي بعبارة أخرى، كما يظهر فكر السهروردي موضوعه لنفسه من خلال حكمة الإشراق. وهذا بالضبط ما أدى بكوربان إلى تلك النتيجة. حيث إن كل من يطلع على مؤلفات السهروردي خاصة منها «حكمة الإشراق»، يلاحظ بكل وضوح أنه يتمسك بنسبة المذهب الإشراقي إلى الأصل الفارسي، انطلاقا من أن الحكمة الذوقية نابعة أصلا من حكمة الفرس[٦٨]، فضلا عن اعتماده على بعض المصطلحات الفارسية في محاولة منه لإضفاء هذا الأصل الفارسي على الإشراق[٦٩]. ومن خلال هذا، هل يمكن لكوربان، الذي يوظف الفينومينولوجيا منهجا، أن يصل إلى خلاف ما وصل إليه السهروردي؟ فلا المنهج الفيلولوجي، ولا المنهج التاريخي ولا حتى المنهج الذاتوي الذي يبدو في بعض جزئياته قريبا من الفينومينولوجيا، وإنما هو المنهج الفينومينولوجي الذي اعتبر كوربان من خلاله أن تاريخ التصوف الإشراقي هو تاريخ لموضوعات الشعور[٧٠]؛ ويبقى، بالنسبة إليه، التفسير الأول والأخير لما قام به هؤلاء الفلاسفة هو دعوتهم الباطنية وحركة حياتهم القصدية كحركة شعورية[٧١].

إذن، بـ المنهج الفينومينولوجي قرأ كوربان الأفق السهروردي كما قرأ به أفق الفلاسفة المسلمين أصحاب التصوف الإشراقي الباطني، بل وحتى أولئك الذين بدا هذا التوجه كجانب

جزئي في فلسفتهم كابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ) والفارابي (٢٥٧-٣٣٩هـ). وفي إطار هذا الأفق نفسه، أنشأ كوربان أفقا آخر يخصه، أعد من خلاله، هو أيضا، مشروعا كبيرا لإحياء الروحانية في الغرب. ولم يكن هناك من بد غير النفوذ إلى مشروع السهروردي نفوذا فينومينولوجيا يقوم على المعالجة النصية المباشرة كما يظهر فكر السهروردي موضوعه لنفسه، وفي قطبية تجاذبية جديدة كما يظهر لشعور كوربان المتصارع مع التاريخانية والاجتماعوية واللاأخلاقية المادية و«التعطيلية، اللاأدرية» (L'agnosticisme) وكل النزاعات التي عملت على تحطيم الروحانية (La spiritualite) في الغرب.

خاتمة

وهكذا نصل إلى أن منهج «الفهم» (Comprendre) المطبق من طرف كوربان، في قراءته وتأريخه للفكر الفلسفي في الإسلام، هو المنهج الفينومينولوجي. ونحن إذ نؤكد ذلك، فإن هذا ما يوثقه هو بنفسه إذ يقول: «إن المنهج المطبق من طرفنا في غضون مدة عمل طويلة، يبقى دائما وأساسا منهجا فينومينولوجيا»[٧٢]. ولكن يبقى السؤال الذي يبرر طرح نفسه من خلال ما تقدم، إلى أي مدى وفق كوربان في اختيار هذا المنهج؟

أولا: إذا نظرنا إلى المنهج في حد ذاته، كأداة معرفية، نجد أن كوربان قد أشار إلى ما يفيد صراحة أنه استعمل هذا المنهج من دون أن يشاء التعلق بمدرسة فينومينولوجية معينة. وهذا صحيح إلى حد ما، باعتبار أنه يتحفظ على خطوة «وضع العالم بين قوسين» في جانبها التصوري، الذي يخرج الوجود من دائرة اهتمام الباحث ويضع «الاعتقاد» خارج الفكر الإنساني. ولكن يجب ألا نفهم أيضا أن هذا التحفظ يدخل في إطار الفينومينولوجيا الوجودية الهيدجرية. صحيح أن هيدجر يتحفظ هو أيضا على هذه الخطوة، ولكنه، في مقابل ذلك، كان يؤمن بالاتجاه «الأفقي» للوجود، أي الوجود - هناك، الوجود في هذا العالم مع الآخرين. بينما كوربان كان يؤمن، على العكس من ذلك، بالاتجاه «العمودي» للوجود، أي الوجود - ما وراء هناك - انطلاقا من أن الواقع الديني والفكر الفلسفي في الإسلام عنده هو عمل أشخاص ينتسبون أولا وقبل كل شيء إلى دين نبوي لا يكون إلا في صيغة واحدة، وهي علاقة الوجود الإنساني مع الوجود الإلهي.

ثانيا: يمكن أن نلاحظ أيضا أنه عمل على تمديد هذا المنهج من مجال ما يمكن أن يسمى بـ «أشياء الاجتماعية» Les choses mondaines[٧٣]، أو أشياء هذا العالم إلى مجال كائنات «خارج اجتماعية»، خارج هذا العالم. وهذا في بحثه عما يمكن أن يكون أفعالا متعالية في عالم النفس، عالم الملكوت، عالم الملائكة.

ثالثا: صحيح أن كوربان عمل أيضا داخل الحقل «النصي» (أي القرآن الكريم والحديث) على معادلة الفينومينولوجيا بالتأويل وكشف المحجوب كمنظورين داخليين للفكر الفلسفي في الإسلام في حد ذاته، لكن يبقى كما أوضحنا في جوانب التأسيس، أن فهم النص القرآني والنص الحديثي فهما يقوم على المنهج الفينومينولوجي يشكل خطرا كبيرا. لأن طبيعة الإسلام كدين موحى من الله عز وجل، وما يتبع ذلك من الأخذ بأحكامه، يقتضي التعامل مع نصوصه في المقام الأول تعاملا «نقليا». وعلى هذا فتطبيق هذا المنهج على الحقل النصي هو توظيف لأداة إبستمولوجية على حقل غريب عنها وليس من طبيعتها في شيء.

رابعا: إذا أخذنا بعين الاعتبار علاقة منهجه برؤيته، أمكننا القول بأن هذا المنهج الذي يضع جميع الشروط المادية والتاريخية بين قوسين، بل ويسلب عنها قدرة التعريف والتحديد، قد ساعده إلى ما كان يطمح إليه في تلمس الروحانية في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، عن طريق التوجه مباشرة إلى الكشف عن الماهيات وتحسسها في الأنساق الروحانية الخالصة كما عرضتها فلسفة النبوة الشيعية وفلسفة التصوف الإشراقي في إطار علاقة العالم الإنساني السفلي بالعالم الملكوتي العلوي، مدفوعا إليها بوحي من أزمة الفكر الغربي، كما تمثلت منهجا ورؤية في ثنائية مصدرية المعرفة وتضخم الجانب التجريبي فيها وتفاقم النزعات الاجتماعية والنفسية والتاريخانية في العلوم الإنسانية والفلسفة الغربية.

هوامش البحث

1 Emile Bréhier, Histoire de la philosophie,5e éd. Paris, Librairie Felix Alcan, 1938 T1, p20.

2 Ibid., p21-31.

3 بابر يوهنس: «السياسة، الصياغات، وتقدم الدراسات الشرقية» في (M.A.R.S) العدد ٤، باريس، شتاء ١٩٩٤، القسم العربي، ص٧٧-٧٨.

4 Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, op. cit., T1, p22.

5 Ibid., p28-29.

6 Ibid., p29-31.

7 راجع: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٣، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦.

8 راجع: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، القاهرة، المكتب المصري للطباعة والنشر ١٩٨٣.

9 راجع: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٢، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٧٣. وأيضا «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية» ضمن الكتاب التذكاري، شهاب الدين السهروردي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة ١٩٧٤.

10 راجع: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» ضمن الكتاب التذكاري شهاب الدين السهروردي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة ١٩٧٤.

11 راجع: التراث والحداثة، ط١، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ١٩٩١.

12 د. محمد علي أبو ريان: «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية»، مرجع سابق، ص٣٩.

13 د. حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا»، مرجع سابق، ص١٧٨.

14 د. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص٨٦ وما بعدها.

15 انظر مقدمة تيسير شيخ الأرض في، إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، بيروت، دار بيروت ١٩٥٨، ص٩.

16 د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر (د ت)، ج١، ص١٣٨.

17 المرجع نفسه، ص٢٢٠.

18 د. حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» مرجع سابق، ص١٧٢.

19 إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ص١١ وما بعدها.

20 د. حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا»، مرجع سابق، ص٢٠٧.

21 المرجع نفسه، ص ٢٠٨.

22 Henry Corbin, Philosophie Iranienne et philosophie comparée, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p22.

23 إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، ص٢٥-٢٦. وحسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا»، مرجع سابق.

24 حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» مرجع سابق، ص١٧٥.

25 Henry Corbin, Corps spirituels et Terre céleste, 2e éd. Paris, Buchet/Chastel, 1979, p8.

26 حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» مرجع سابق، ص١٧٦.

27 المرجع نفسه، ص١٧٥.

28 زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج١، ص٢٤٤.

29 CF. Henry Corbin, En islam iranien: aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, 1971, T1, p XIX-XXI, T3, p I-II et Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p22.

Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p23. 30
Ibid., p22-23. 31
Ibid., p22. 32
Henry Corbin, En islam iranien..., op. cit., T1, p XIX. 33
Henry Corbin, La philosophie iranienne islamique aux XVII e et XVIIIe siecles, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p250. 34
Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p33. 35
Henry Corbin, En islam iranien..., op. cit., T1, p135. 36
Ibid., T3, p222. 37
Ibid, T1, pXX. 38
Ibid, T1, p XX-XXI. 39
Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, 2e éd. Paris, Gallimard, 1986, p98-99. 40
Ibid., p99. 41
Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p21-22. 42
انظر مزيدا من التفاصيل في، حسن حنفي: «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» مرجع سابق. 43
Henry Corbin, L'iran et la philosophie, Paris, Fayard, 1990, p106. 44
Ibid. 45
Ibid. 46
Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p21. 47
Henry Corbin, En islam iranien..., op. cit., T3, p222. 48
Darryush Shayegan, Henry Corbin et la topographie spirituelle de l'islam iranien, Paris, La difference, 1990, p68. 49
Henry Corbin, Face de Dieu Face de L'homme, Paris, Flammarion, 1983, p46-47. 50
Ibid., p44-45. 51
تنص القبالة اليهودية عموما على أن للتوراة ظاهرا وباطنا وأن للباطن أبطن وهكذا. وقد أوصل أحد القباليين اليهود وهو إسحاق لوريا (Isaac Luria) الأوجه الباطنية للتوراة إلى ٦٠٠ ألف وجه بمقدار ما كان يوجد من الأنفس في إسرائيل زمن الوحي. وهذا يعني مبدئيا أن كل شخص في إسرائيل له طريقته الخاصة في قراءة وتأويل التوراة حسب درجة صفاء نفسه أو حسب أنواره الخاصة. انظر 52
Christian Jambet, La logique des orientaux, Paris, Le seuil, 1983, p123, n.14.
Henry Corbin, L'homme et son Ange, Paris, Fayard, 1983. p169-170. 53
Christian Jambet, La Logique des orientaux, op. cit., p22. 54
Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p60. 55
Ibid. 56 - 57
Ibid., p105. 58
Ibid. 59

60 Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p66.

61 جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٩، ص٧٥.

62 انظر تصديره لكتاب، هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، ط٢، بيروت، منشورات عويدات ١٩٨٢، ص٢٨.

63 Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p65.

64 السهروردي، مجموعة دوم مصنفات، حققه وقدم له بالفرنسية هنري كوربان، طهران، المعهد الإيراني الفرنسي (قسمت ايرانشناسي)، باريس، معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس ١٩٥٢، ج٢، حكمة الاشراق، ص١٢.

65 Henry Corbin, L'Archange Empourpré, Paris, Fayard, 1976, p170.

66 Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p14.

67 Henry Corbin, L'iran et la philosophie, op. cit., p105.

68 السهروردي، حكمة الاشراق، ص١٠، ١١، ١٥٦، ١٥٧.

69 المرجع نفسه، انظر على سبيل المثال، ص١٥٧.

70 Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, op. cit., p300.

71 Henry Corbin, Philosophie iranienne et philosophie comparée, op. cit., p122.

72 Henry Corbin, L'iran et la philosophie, op. cit., p105.

73 Christian Jambet,: "Présentation", IN, Henry Corrbin, Itineraire d'un enseignement, Louvain, éd. Peeteres, 1993, p27.